



## Archives de sciences sociales des religions

161 | Janvier-Mars 2013

Messianismes et anthropologie entre France et Italie |  
Figures et substituts de saints

---

### Les mouvements religieux de salut et le déploiement de la liberté

L'héritage de la méthode historique de Croce

*Religious movements of salvation, and the deployment of freedom. The legacy of  
the historical method of Croce*

*Los movimientos religiosos de salvación y el desarrollo de la libertad. La herencia  
del método histórico de Croce*

**Valerio Petrarca**

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24825>

DOI : 10.4000/assr.24825

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 27-46

ISBN : 13-978-2-7132-2394-5

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Valerio Petrarca, « Les mouvements religieux de salut et le déploiement de la liberté », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24825> ; DOI : 10.4000/assr.24825

---

Valerio Petrarca

## Les mouvements religieux de salut et le déploiement de la liberté

### L'héritage de la méthode historique de Croce

Le titre original du livre le plus célèbre de Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, figure en abrégé sur la couverture de l'édition française : *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*. Il apparaît encore inversement abrégé sur la couverture et la page de titre de la troisième édition italienne, publiée du vivant de l'auteur, où sont supprimés les mots retenus par l'éditeur français et sont réintroduits ceux que ce dernier avait supprimés : *Mouvements religieux de liberté et de salut*<sup>1</sup>. Ces divergences entre les titres sont des indices qui nous renseignent sur le contexte dans lequel le livre fut élaboré et sur la fortune qu'il connaît depuis un demi-siècle. Nous rappellerons quelques aspects méthodologiques et théoriques ayant influencé la genèse et le destin des *Movimenti religiosi* et fournirons quelques éléments de réflexion au regard de la richesse qu'il représente pour la tradition des études d'histoire et d'ethnologie des religions.

### Les « mouvements religieux de liberté et de salut »

Dans les années 1960, en Italie, il n'était pas courant de comparer des religions d'origines historiques et géographiques différentes, ni communément admis de voir en elles un chemin vers la liberté. Et cela en vertu des positions intellectuelles des deux camps qui dominaient alors le débat culturel italien, dans un

---

1. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* de Vittorio Lanternari paraît pour la première fois en 1960 aux éditions Feltrinelli de Milan. Une « nouvelle édition revue et augmentée » est publiée en 1974 chez le même éditeur et sous le même titre. C'est sous le titre de *Movimenti religiosi di libertà e salvezza* que l'ouvrage sera à nouveau publié et augmenté, chez les Editori Riuniti de Rome en 2003. Les indications sur la numérotation des pages du texte italien fournies ici se réfèrent à cette troisième édition : Lanternari, 2003. Deux éditions sont disponibles en français, dans la traduction de Robert Paris : chez Maspéro et Maspéro – La Découverte (Paris, 1962 et 1983). Nous utilisons ici la première : Lanternari, 1962.

climat politique dicté par les macro-alliances de la guerre froide : le bloc marxiste et le bloc catholique. Pour résumer cette situation complexe sur laquelle il n'est pas utile de s'étendre ici, on peut dire que, dans la culture catholique, le salut concernait avant tout l'âme et l'au-delà de l'imaginaire chrétien. Dans la culture marxiste, en revanche, la liberté passait précisément par le dépassement de la dimension irrationnelle et mythologique des religions : s'y attarder ne pouvait qu'engendrer un retard inutile sur un chemin qui avait désormais révélé, dans le cadre d'une soi-disant sécularisation de l'Occident, le destin entièrement humain du monde et de la vie. D'une façon encore plus simple et schématique, l'on pourrait dire que, pour les catholiques, la version sécularisée du salut était un détournement du *telos* occidental ; pour les marxistes, elle représentait au contraire une évolution et un accomplissement. Tous deux partageaient toutefois l'idée de l'*unicum* du parcours historique de l'Occident.

Le fait de mentionner dans le titre les termes de « liberté » et de « salut », pour les distinguer de toute autre expression religieuse, souligne les préoccupations méthodologiques caractéristiques du débat historiographique italien, et plus particulièrement du débat prédominant entre la Première et la Seconde Guerre mondiale. Du point de vue des thèmes abordés, le livre de Lanternari puise son inspiration dans le profond renouveau des études sur les religions, initié par Raffaele Pettazzoni et poursuivi par Angelo Brelich et Ernesto De Martino, renouveau dont le parcours a été illustré par Marcello Massenzio (1999 : 13-61). Du point de vue de la méthode historiographique, cet ouvrage semble en revanche fondé sur les théories de l'histoire et de l'historiographie de Benedetto Croce, philosophe napolitain ayant été plus opposé que favorable au susdit renouveau des études sur les religions <sup>2</sup>.

Ainsi que l'écrit Lanternari dans la première page de la préface, sa recherche se conforme « à la méthode de l'historicisme <sup>3</sup> », à laquelle se réfèrent en général également les autres rénovateurs des études sur les religions. Nous pensons que Lanternari épouse ici la méthode historique telle que l'entendait Benedetto Croce, qui n'est pourtant jamais cité dans l'ouvrage. La philosophie de Croce constitua le système de pensée le plus prestigieux du XX<sup>e</sup> siècle italien, mais bien qu'ayant résisté au fascisme, il ne s'est laissé approprier par aucun des blocs culturels et politiques qui se sont imposés après la Seconde Guerre mondiale. Nous ne mentionnerons pas ici le parcours de Lanternari postérieur à *Mouvements religieux*, et ne ferons pas à proprement parler de comparaisons avec

2. La célèbre prise de position de Benedetto Croce contre la démarche de Raffaele Pettazzoni se trouve dans Croce, 1924 : 312-313. On trouve encore dans *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, dirigée par Croce, certaines allusions ou interventions qui pourraient s'avérer utiles pour mieux cerner la démarche méthodologique de *Movimenti religiosi*. Voir par exemple les pages 372 du n° 22 (de 1924) et 171-176 du n° 27 de 1929.

3. On a traduit l'italien original « metodo storicista » (Lanternari, 2003 : 39) par « méthode de l'historicisme », expression qui, dans la traduction française retenue ici, est rendue par « méthode historique » (Lanternari, 1962 : 9).

les parcours d'autres chercheurs. Nous nous contenterons de rappeler quelques problèmes de base, afin de ne faire apparaître que l'ossature méthodologique à partir de laquelle nous croyons que le livre a été conçu.

Les objections soulevées par Croce concernant la méthode comparatiste en historiographie religieuse découlent toutes de principes de base, restés stables tout au long de son parcours philosophique, et en particulier au cours du programme de la « Philosophie de l'esprit », qui se conclut par *Théorie et histoire de l'historiographie*<sup>4</sup>. Ce texte sera utilisé ici comme point de référence de l'organisation méthodologique de Lanternari, qui a probablement aussi pris en considération les interventions de Croce sur l'historiographie d'Ernesto De Martino<sup>5</sup>.

Les résistances de Croce face au renouveau de l'historiographie religieuse italienne – et aux liens que celle-ci entretenait avec l'historiographie religieuse internationale – ne concernent pas directement le problème de l'« histoire universelle », ni celui de la méthode comparatiste (Conte, 2005). On trouve dans *Théorie et histoire de l'historiographie* des passages pouvant être lus comme le programme méthodologique et même thématique des *Mouvements religieux* ; il s'agit d'ouvertures sur une méthode qui unifie, plutôt qu'elle ne sépare, l'histoire européenne et l'histoire non européenne, indépendamment du contact historique ayant existé entre ces différentes sociétés.

Le caractère international n'est pas quelque chose d'extérieur, il est intrinsèque : il réside dans l'historien qui interroge et trouve la réponse à la question qu'il pose. S'il en est ainsi, dira-t-on, quelles sont les catégories de faits ou d'histoires nationales que l'on ne peut pas traiter d'une manière internationale ni unifier ? Tous sont susceptibles d'être traités de cette façon, quand on en a besoin. La civilisation chinoise ou peut-être les civilisations primitives des Amériques sembleront n'avoir rien de commun avec celle de l'Europe, en être tout à fait indépendantes. Mais quand l'esprit se met à rechercher, par exemple, une certaine forme de religion ou d'économie ou une certaine attitude morale, pourquoi ne pas recourir à ces histoires-là et ne pas les unifier, sans avoir besoin d'en attendre la permission, ou sans attendre la découverte de l'Amérique et sa conquête, ni le voyage de Marco Polo, ou les missions de Jésuites, ou encore la guerre anglo-française contre la Chine ? C'est donc vers le problème de l'historien qu'il convient de tourner toujours son attention, c'est lui qui est le seul et

---

4. *Teoria e storia della storiografia* de Benedetto Croce paraît une première fois en allemand (Tübingen, Mohr, 1915). Le texte sera ensuite réélaboré par l'auteur dans six éditions successives italiennes, jusqu'à celle de 1948. Les références aux numéros de pages se réfèrent à l'édition italienne Croce, 2007, dont l'histoire du texte, les notes et les variantes permettent de parcourir la genèse, la démarche et les sources. La traduction française d'Alain Dufur, parue en 1968, se base sur l'édition italienne de 1948 et est citée ici comme Croce, 1968.

5. Croce porta à deux reprises son attention sur le travail d'Ernesto De Martino concernant l'histoire du magisme (De Martino, 1999) : la première fois, les éloges furent plus présents que les critiques ; la deuxième, ce fut le contraire. Cf. Croce, 1948 : 79-80 et Croce, 2005 : 185-199.

vrai principe de la synthèse historique, le seul et le vrai facteur d'unification des divers domaines historiques ; et il faut repousser fermement les essais toujours renouvelés d'unifier l'histoire du dehors et matériellement (Croce, 1968 : 205 ; 2007 : 272).

Les réserves de Croce vis-à-vis de l'historiographie de Pettazzoni et d'autres historiens des religions portaient essentiellement sur le problème posé par l'historien et sur le sujet de la recherche qui, selon Croce, ne peut être comparé et développé dans une perspective mondiale que s'il est pris comme unité d'idée, quelle que soit la zone géographique ou la période historique. Comme le rappelle entre autre Marcello Massenzio, c'était bien la notion même de « religion » (Massenzio, 1999 : 15-26) qui séparait Croce de Pettazzoni et d'autres spécialistes des religions. Pour Croce, la religion n'a pas de fondement en soi ; ce n'est pas au fond une catégorie de l'esprit. C'est plutôt une expression secondaire des domaines tantôt de l'économie, tantôt de l'éthique, de la philosophie, ou de l'esthétique<sup>6</sup>. Il en découle, toujours selon le système de Croce, qu'une étude comparée des religions considérées en tant que telles, dans leur autonomie morphologique de croyances et de rites et dans leurs dynamiques génératrices de sacré, n'est pas viable ; précisément parce qu'elles peuvent tantôt confondre ce qui est distinct dans l'économie, le droit, la pensée et l'art, et tantôt distinguer ce qui, dans ces domaines fondamentaux, est en revanche uni et donc potentiellement comparable. De sorte que, pour Croce, une approche comparative des religions qui recherche l'unité dans la religion, ne produit pas d'histoire, mais tout au plus de l'érudition et des comparaisons entre des faits, unitaires en apparence seulement.

Si le titre du livre de Lanternari est aussi long dans les deux premières éditions italiennes, c'est parce que l'auteur a voulu souligner la distinction entre certaines formes religieuses et leur connexion avec des contextes historiques déterminés. C'est dans ce cadre que semble se préciser ce qu'entend Lanternari par « mouvements religieux de liberté et de salut », ainsi que leur relation avec certains contextes sociaux. Anticipant les résultats d'une réflexion que nous développerons dans ce texte, l'on peut dire que les mouvements religieux de liberté et de salut (comme par exemple les prophétismes) sont pour Lanternari des « philosophies » de la liberté propres aux sujets sociaux agissant ou s'apprêtant à agir dans l'histoire. Étudier de tels mouvements signifie, selon le terme cher à Croce, également récurrent chez Lanternari, « les justifier<sup>7</sup> », c'est-à-dire les relier à

---

6. Sur la « philosophie » comme source d'où « provient constamment cet effort imparfait de philosopher que l'on nomme *religion*, si l'on se situe à l'intérieur de son cercle magique, et que l'on nomme *mythologie* quand on en est sorti », cf. Croce, 1968 : 44 ; 2007 : 52 [en italiques dans le texte]. Le revirement de Croce sur ce point est significatif : dans la première formulation du même extrait, il parle en effet de « religion » comme étant opposée à la « philosophie » : cf. « Apparato critico », in Croce, 2007 : 384.

7. Cf., par exemple, Lanternari, 1962 : 9-10 ; 2003 : 40.

d'autres phénomènes sociaux, dans une perspective unissant au travers d'une même logique, la pensée qui agit dans le déroulement des faits et la pensée qui agit dans l'auto-conscience historiographique. La méthode comparatiste de Lanternari ne prend pas directement sa source dans la religion (constituée de liens inextricables entre rites, croyances et fonctionnement du sacré), mais dans la « philosophie » de la liberté qui caractérise certains mouvements religieux ou certaines phases de tels mouvements. Plus précisément, Lanternari considère les phénomènes religieux de liberté et de salut comme la formulation d'une conscience première de la liberté, selon le principe crocien de la « positivité de l'histoire » (Croce, 1968 : 57-63 ; 2007 : 70-78), où la dialectique entre oppression et liberté fonctionne comme un moment de déploiement sans fin d'une idée, qui n'est pas l'idée « négative » de l'absence de liberté, mais l'idée « positive » de la liberté. Pour Lanternari ce déploiement s'objective, toujours et en tout lieu, tout d'abord à travers une formulation mythologique indistincte, puis dans des formulations éthico-politiques distinctes. Comme on le verra plus loin à travers quelques exemples, cette position théorique de Lanternari a également une incidence sur le traitement des sources. Contrairement aux développements de la recherche de De Martino <sup>8</sup>, les faits religieux chez Lanternari sont littéralement réduits à la « philosophie » : ils sont sous-estimés, du point de vue de la composante rituelle et de la dynamique du sacré (et donc du point de vue de leurs différences morphologiques et de leur identité de fonction), et surévalués comme discours mythologique et éthico-politique de la liberté. L'intention finale est de pouvoir relier et comparer, de façon immédiate et directe, tous les mouvements religieux de liberté avec les situations sociales auxquelles ils se rattachent. Le livre de Lanternari n'est pas une recherche s'inscrivant dans le sillon classique de la philosophie de Croce, mais sa structure théorique de base en est profondément marquée.

## Classes subalternes et peuples opprimés

Lanternari a hérité de Antonio Gramsci, intellectuel engagé à sa manière dans la confrontation entre historicisme crocien et historicisme marxiste, les principes qui dictent l'interprétation des dynamismes historiques présentés dans la recherche. Mais dans les pages de *Movimenti religiosi*, il ne nomme ni Croce, ainsi que nous l'avons déjà dit, ni Gramsci. Par la suite, il les citera tous deux comme étant les fondements de sa position théorique, comme par exemple à l'occasion d'une interview réalisée au début des années 1980, lorsque, parlant

---

8. Ernesto De Martino accomplit la véritable entreprise que constitue l'interprétation des rites en action comme source historique. Cf. avant tout De Martino, 1958 ; mais aussi De Martino, 1999. Sur le problème du lien entre mythe et rite dans l'œuvre de De Martino : cf. Massenzio, 1997.

de lui-même, il dira : « Dans le courant italien, deux références majeures se sont imposées, avec d'abord Benedetto Croce et sa *Teoria e storia della storiografia*, puis Gramsci, surtout avec les *Note sul folklore* » (Lanternari, 1989 : 352). Ainsi en est-il de la solidarité entre faits culturels et fait sociaux : le folklore, et donc la religion et d'une façon générale la culture populaire des classes subalternes, sont pensés comme une « philosophie », même ambivalente, par opposition implicite à la « philosophie » des classes dominantes<sup>9</sup>. Il en est de même de l'unification entre le monde folklorique et le monde ethnologique : le dynamisme entre classes dominantes et classes subalternes en Occident et le dynamisme entre peuples coloniaux et peuples colonisés sont comparables. Cette synthèse, qui s'affirmait dans le débat italien essentiellement grâce à l'œuvre de De Martino<sup>10</sup>, est liée chez Lanternari au débat international concernant à l'époque, en particulier en France, l'intégration de la dimension historique dans la recherche ethnologique.

S'il est vrai qu'une grande partie des pages de Lanternari est consacrée aux mouvements religieux d'intérêt ethnologique liés au colonialisme contemporain, il est également vrai que les comparaisons se basent sur des éléments élaborés à l'échelle mondiale, tout au long d'une chronologie allant des prophètes du judaïsme antique aux prophètes apparus pendant la colonisation de l'époque moderne, en passant par la diffusion du christianisme dans l'Occident romain. La palette de correspondances permettant de comparer des morphologies religieuses aussi différentes et des situations historiques aussi éloignées, du point de vue chronologique et géographique, utilise conjointement deux notions, qui, si elles ne sont pas explicitées par Lanternari, sont toutefois identifiables dans son texte : il s'agit de la notion gramscienne de folklore « magico-religieux » comme philosophie implicite des classes subalternes, et de la notion de « situation coloniale<sup>11</sup> » propre à Georges Balandier. Ces deux notions opèrent conjointement et au-delà des domaines pour lesquels elles avaient été élaborées (classes dominantes et classes dominées dans l'histoire européenne ou italienne pour Gramsci ; minorités étrangères dominantes et majorités autochtones dominées dans l'histoire contemporaine coloniale pour Balandier). Nous nous limiterons ici à donner un seul exemple.

---

9. Le thème de la culture populaire en tant que philosophie implicite des classes subalternes est au cœur d'un certain nombre de pages des *Quaderni del carcere* d'Antonio Gramsci. L'œuvre écrite dans les années 1930 dans les prisons fascistes, est publiée une première fois, selon un ordre thématique, entre 1948 et 1951. Les éditions suivantes reprennent en revanche l'ordre des originaux : cf. Gramsci, 1978-1996.

10. L'assimilation substantielle du monde à caractère folklorique et du monde à caractère ethnologique marque l'ensemble de l'œuvre de Ernesto De Martino ; elle fera l'objet de déclarations explicites de l'auteur en diverses occasions, jusqu'à la publication de l'œuvre posthume : cf., par exemple, De Martino, 1962 : 137-140 ; 2002 : 392-393.

11. La « situation coloniale » donne son titre au célèbre article de Balandier (Balandier, 1951), dont les thèses sont reprises dans l'ouvrage que Lanternari utilise le plus : Balandier, 1971.

Dans une page complexe, Lanternari fait apparaître, condensés en quelques lignes, le sujet et la méthode de son ouvrage :

« De l'oppression "interne" des Blancs naît ainsi spontanément, chez les indigènes, ce "besoin de la Bible" que les missionnaires n'étaient pas parvenus, en des dizaines ou des centaines d'années de propagande, à leur inculquer de l'extérieur. La raison de cette "christianisation" de plusieurs groupes indigènes réside donc en ce que l'insertion forcée des Blancs dans la société indigène y a déterminé des conditions fondamentalement proches de cultes qui présidèrent à la diffusion du premier christianisme en Occident. Comme déjà pour les premiers chrétiens du Proche-Orient et de la Rome antique, pour les indigènes africains, asiatiques, océaniens, américains, une double oppression se fait ainsi sentir : celle du sacerdotisme militant des missions, et celle de l'étatisme envahissant et autoritaire des gouvernements coloniaux » (Lanternari, 1962 : 325 ; 2003 : 411).

Lanternari, on le voit, compare la christianisation contemporaine des groupes indigènes, en réponse à l'oppression des colonisateurs blancs, à l'adhésion originelle des populations du Proche-Orient au christianisme, en réponse à l'oppression de la Rome antique. Dans ce dernier cas, il présuppose un contexte social qui rappelle la « situation coloniale » stigmatisée par Balandier : les différences respectives de « classes » internes aux peuples en contact s'atténuent et la dynamique éthico-politique passe au premier plan, définie par un grand déséquilibre entre une minorité étrangère hégémonique, qui partage une religion (païenne), et une majorité indigène opprimée, de religion non païenne (entre autres celle des premiers chrétiens). Quand cependant, dans la même phrase, Lanternari mentionne les chrétiens primitifs de la Rome antique, il ne peut se référer qu'à une distinction de « classe » : le christianisme comme mouvement de liberté et de salut propre à des groupes subalternes déterminés, par opposition au paganisme local majoritaire et hégémonique.

La complémentarité de ces deux veines de pensée, qui remontent à Gramsci et à Balandier, vaut également pour l'analyse que propose Lanternari des mouvements religieux dans de véritables contextes coloniaux. S'affrontent ici, selon le paradigme de la « situation coloniale » élaborée par Balandier, une minorité étrangère d'origine chrétienne, qui détient la primauté technologique et économique, et une majorité « radicalement "non chrétienne" » (Balandier, 1971 : 34-35) à bas niveau technologique et économique. Puisque les mouvements religieux présentés par Lanternari réutilisent, en les synthétisant, les croyances et les rites chrétiens, diffusés précisément par les oppresseurs, il devient essentiel d'y déceler un substrat « magico-religieux » autochtone. Lanternari définit ce substrat religieux comme « populaire » (terme utilisé comme synonyme de « folklorique » ou de « primitif ») et lui attribue une « fonction profane », c'est-à-dire non sacrée (ou, plus clairement, non religieuse). Il reprend donc la notion gramscienne de « folklore magico-religieux » pour examiner des faits à caractère ethnologique ou non européen. La notion de « syncrétisme » lui permet enfin de distinguer dans les mouvements religieux de synthèse un substrat « populaire » qui fait du



mouvement religieux un mouvement de liberté et de salut, parce qu'il n'y voit pas une fonction sacrée, mais « profane », visant à la liberté existentielle du sujet et à son émancipation de toute oppression économique et politique, et de toute intimidation provenant de l'organisation conservatrice mise en place par les institutions officielles, qu'elles soient à caractère religieux (les Églises) ou non (les États).

Les typologies auxquelles recourt Lanternari, comme par exemple la distinction entre facteurs « endogènes » et « exogènes », ne sont pas toujours évidentes lorsqu'elles sont mises en relation avec les morphologies et les histoires religieuses considérées en tant que telles, mais servent la représentation de l'antagonisme binaire oppresseurs/opprimés, où l'élément local, comme impulsion nativiste ou comme base syncrétique, permet de distinguer une instance de libération et de salut « populaire » ou « profane » (une « philosophie de la liberté »).

Chez Lanternari, la base populaire ne présente d'intérêt que pour ses éléments d'unité interne et d'antagonisme implicite ou explicite vis-à-vis de l'extérieur. En ce sens, du point de vue méthodologique, l'exemple de Balandier convenait mieux à la position de Lanternari que les autres exemples d'analyse du prophétisme qu'il avait à sa disposition, comme par exemple celle de Bengt Sundkler. Bien que s'appuyant sur une ethnographie analytique, la recherche de Balandier sur les dynamiques sociales et religieuses d'Afrique centrale mettait toujours en avant les éléments d'unité interne cristallisés par les mouvements religieux, stimulés précisément par l'oppression coloniale. Les différences entre les mouvements religieux de synthèse, liés aux différentes populations soumises, concernaient plutôt une typologie des réponses à une même situation coloniale, réponses parfois sous forme de proposition (comme le messianisme), parfois sous forme de déstructuration des éléments traditionnels et locaux <sup>12</sup>. La recherche de Sundkler sur les prophètes d'Afrique du Sud distinguait en revanche les typologies des mouvements religieux et des Églises également sur la base des substrats des organisations sociales locales ; sans sous-estimer l'injustice de la situation et de l'oppression, il posait aussi le problème du conflit interne <sup>13</sup>.

S'il est vrai que Lanternari fait son possible pour maintenir sur des plans de correspondances non hiérarchisés la dimension religieuse et la dimension politico-économique, il est également vrai qu'implicitement c'est souvent cette dernière qui oriente – certes avec nuances et distinguos – la lecture des phénomènes religieux. Il ne s'agit pas de subordonner la « philosophie » et la « religion » à

---

12. Balandier, 1971, par exemple, p. 417-420. C'est en outre précisément sur ces questions que portent les modifications les plus importantes qui différencient la seconde édition de l'ouvrage de Balandier de la première, à laquelle se réfèrent les éditions de l'ouvrage de Lanternari.

13. La monographie de Bengt G. M. Sundkler a elle aussi été éditée une troisième fois, en 2004, mais cette édition reprend la première, sans donc les révisions et les ajouts que l'auteur avait réservés à la deuxième édition : cf. Sundkler, 1961.

l'« économie », mais de distinguer et de corrélér (en s'appuyant en quelque sorte sur Croce) la « philosophie » et l'« économie », et d'y subordonner la « religion ». Les mouvements religieux deviennent des mouvements religieux de liberté non sur la base de la « religion » (c'est-à-dire sur la base de la consistance mythologique et rituelle qui les constitue), ni même sur la base de la dynamique du sacré, mais sur la base de la philosophie de la liberté qu'ils expriment, liée à l'opposition binaire entre oppresseurs et opprimés, dominants et dominés. Par exemple, le mouvement des chrétiens primitifs, qui s'abstenaient au prix de leur vie de pratiquer les rites païens de leurs oppresseurs, est pour Lanternari comparable aux mouvements religieux des peuples opprimés sous le régime colonial, même quand ces derniers recourent aux rites et aux croyances de la religion chrétienne de leurs oppresseurs. Ce ne sont donc pas les croyances et les rites qui dictent l'interprétation des phénomènes religieux, mais plutôt les corrélations entre les philosophies implicites des mouvements religieux et les dynamismes politiques et économiques concernant le rapport entre peuples oppresseurs et peuples opprimés et entre classes dominantes et classes subalternes.

L'ouvrage de Lanternari, riche en nuances, s'articule de façon complexe, mais l'idée principale qui assure l'unité de l'analyse est simple et claire. Son histoire, comme le voulait la théorie de Croce, a un seul et unique sujet (l'idée de liberté), mais se déroule dans de multiples théâtres géographiques et sociaux, unifiables en une dialectique entre liberté et oppression. Dans ce vaste cadre, Lanternari n'a aucun mal à sélectionner les données et les interprétations dans les sources auxquelles il recourt, qui ne font pourtant pas toutes l'objet d'une même attention et qui ne sont pas davantage soumises aux mêmes critères d'interprétation. À cet égard, pour ne donner qu'un seul exemple, la façon dont Lanternari s'approprie de longs passages de l'œuvre de Sundkler sur les prophétismes d'Afrique du Sud (sans que le lecteur ne remarque le moins du monde une différence d'angle ni de démarche dans l'analyse de chacun des deux chercheurs) est révélatrice. Il n'y a pas d'éclectisme dans l'ouvrage de Lanternari, précisément parce que les différences entre les sources auxquelles il doit obligatoirement recourir s'estompent ou s'effacent en vertu de la clarté de ses références théoriques, qui lui permet de sélectionner des thèmes et des problèmes unitaires.

La sélection des faits religieux proposée par Lanternari laisse dans l'ombre les morphologies rituelles, d'abord parce que les sources sont souvent avares d'informations en la matière, mais surtout parce que l'analyse du rite et la considération de la dynamique du sacré auraient convoqué la totalité des domaines occupés par le fait religieux local : il aurait donc été plus difficile de les élargir et de les comparer sur une vaste échelle chronologique et géographique. La dimension rituelle aurait fait appel tant au contentieux entre peuples oppresseurs et peuples opprimés qu'au contentieux interne des uns et des autres. Le système ordonnateur binaire de Lanternari aurait ainsi été altéré, contraignant l'auteur à une impensable complexité narrative.

Cela peut sans doute expliquer la sous-estimation et la simplification du problème anthropologique de la « sorcellerie », qui n'est pas réductible au registre « magico-religieux », dans les pages que Lanternari consacre aux prophétismes africains. Si Lanternari avait pris en compte la constante préoccupation des prophètes africains vis-à-vis de la sorcellerie, avec toutes les conséquences théoriques et historiographiques qui en découlent, il aurait été contraint de revoir les fondements anthropologiques de son articulation entre religion, philosophie et dynamisme social. La sorcellerie aurait ouvert une brèche dans les effets de la situation coloniale sur les antagonismes internes des populations subalternes et aurait également détourné l'attention sur une préoccupation, vis-à-vis des mouvements religieux, différente de celle qui occupait Lanternari. Pour rester fidèle à son langage, cette dernière pourrait être définie comme une préoccupation « désintéressée », c'est-à-dire de nature proprement spéculative, visant à l'organisation des rapports de sens et à la transformation des rapports de force pas seulement entre oppresseurs et opprimés, colonisateurs et colonisés, mais aussi entre opprimés et opprimés / colonisés et colonisés.

## La situation messianique africaine

*Mouvements religieux* paraît précisément l'année où la plupart des États africains obtiennent l'indépendance. Les premiers mots du premier chapitre évoquent la situation africaine, où les prophétismes sont interprétés comme les signes prémonitoires et préparatoires de l'action d'émancipation politique vis-à-vis du joug colonial. Lanternari interprète comme « messianiques » les prophétismes africains contemporains et les considère comme un terme de comparaison implicite pour tous les mouvements religieux survenus dans les pays coloniaux à l'époque moderne et contemporaine. Même les pages ajoutées aux différentes éditions de son livre procèdent, pour ainsi dire, davantage par addition que par synthèse.

Dans son ouvrage, Lanternari n'accorde pas plus de place ou d'attention à l'Afrique noire qu'à d'autres zones géographiques, mais sa période politique, qui correspond au temps de gestation de l'ouvrage, dicte la clé d'interprétation qui influencera tout le dispositif de la recherche. Certaines formes messianiques comme le kimbanguisme incarnent de manière simple et complète le modèle interprétatif de Lanternari. Nous ne voulons pas dire par là que les différents mouvements religieux dont il parle, répartis sur les différents continents, sont tous assimilés au messianisme de Kimbangu. Mais plutôt que Lanternari trouve dans le kimbanguisme une coïncidence presque parfaite entre l'idée intrinsèque qui inspire l'historien et le déroulement de cette idée dans l'histoire même, jusqu'au moment de l'écriture de son livre. Le kimbanguisme fonctionne comme une sorte de modèle de coïncidence maximale entre l'« idée » et le « fait », à partir duquel il est possible de mesurer, au moyen de traitements divers, la distance, l'ambivalence et le caractère contradictoire de tous les autres prophétismes

et de tous les autres mouvements religieux dont parle Lanternari. Ceci est renforcé, du point de vue historiographique, par le fait que le messianisme de Kimbangu s'inscrit dans un développement historique des mouvements religieux congolais de liberté qui l'ont précédé et lui succéderont. En parcourant l'histoire de ces derniers, que Lanternari fait aller du cas de Dona Béatrice (Kimpa Vita) au XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux cas postérieurs à Kimbangu, l'on est convaincu d'avoir affaire à une seule et même idée, ayant opéré de façons différentes et à différents moments de l'histoire. Cette idée trouve justement la possibilité d'émerger et de se clarifier au moment même où le livre est écrit, lorsque le mouvement religieux de liberté et de salut se divise en deux branches distinctes, avec pour l'une l'accentuation du « caractère religieux » et pour l'autre une dimension proprement politique : « Les autorités administratives ayant adopté une attitude plus tolérante envers les mouvements religieux locaux au cours des dernières années, le Kimbanguisme pouvait sortir de la clandestinité, et accentuait son caractère religieux, en laissant aux partis nationalistes militants la responsabilité des initiatives politiques et révolutionnaires » (Lanternari, 1962 : 38 ; 2003 : 70). Pour Lanternari donc, la caractérisation proprement religieuse (c'est-à-dire la mise en ordre des croyances et des rites et l'institutionnalisation reconnue de l'Église) signale une sorte d'arrêt du déploiement de l'idée de liberté qui, par contre, continue son parcours dans l'action proprement politique (c'est-à-dire dans l'action de l'idée de liberté consciente de soi). Mais il atténue immédiatement la portée générale de cette affirmation, en remarquant la reprise du rapport entre religion et émancipation politique avec la constitution de l'Église indépendante qui s'oppose aux Églises et aux autorités politiques déjà constituées : « Cependant, aujourd'hui encore, au sein même de l'Église subsistent des liens assez étroits entre les formes religieuses et politico-sociales. Les germes d'autonomisme religieux que, du reste, l'Église comporte, sont d'autant plus susceptibles d'inspirer des actions proprement politiques, que se montre plus tenace l'intransigeance des autorités religieuses – et non seulement politiques – envers les exigences d'autonomie culturelle des Noirs » (*ibid.*).

L'histoire des mouvements religieux congolais résume, aux yeux de Lanternari, la logique d'une histoire religieuse locale qui accomplit tout simplement le déroulement de l'Histoire. Le sujet de sa recherche n'est pas, en l'occurrence, l'histoire du christianisme et de son prosélytisme au Congo, mais bien l'idée de liberté qui s'est exprimée dans les divers mouvements religieux. Le prophète Kimbangu « devint, plus qu'imitateur des grands fondateurs religieux, fondateur et martyr lui-même, à l'instar du Christ et de Moïse, d'une religion pour les Noirs » (Lanternari, 1962 : 26 ; 2003 : 57). Le mouvement congolais fournit donc, de manière exemplaire, un sujet d'histoire qui prend place dans le déploiement de la liberté, et qui a des échos à l'échelle mondiale, dans d'autres situations géographiques et chronologiques. Selon le vocabulaire cher à Croce, il ne s'agit pas d'une histoire universelle, mais d'un universel qui se déploie et s'accomplit dans l'histoire. Des peuples et des groupes sociaux différents expérimentent, en des

temps différents et de manière spécifique selon les civilisations, l'articulation d'une idée qui influence aussi bien l'histoire que l'historiographie qui la parcourt. Il s'agit plus d'une histoire de liberté, dans le sens crocien, que de lutte de classes dans le sens où l'entendaient Marx et Engels.

Lanternari est confronté au même problème que celui auquel s'attaque De Martino : redonner le monde ethnologique à l'histoire. Il identifie cependant un thème pressant (l'attente messianique) et une figure synthétisante (le prophète-messie), où l'individuel (les différents prophètes et mouvements religieux de liberté) ne peut être séparé de l'universel (la liberté). Le prophète, et en particulier le prophète-messie, représente ainsi pour Lanternari, indépendamment de Max Weber (nommé pour la première fois dans la préface de la seconde édition), une figure idéale de l'histoire entendue comme une réalisation de la liberté. Lanternari distingue, d'un point de vue méthodologique, la figure idéale du « messie » de ses réalisations historiques, pour au moins deux autres raisons. D'abord parce qu'il n'épouse pas une conception de l'« évolution » nécessaire et impersonnelle de l'histoire – et en ce sens Lanternari, même s'il n'est pas directement redevable à Max Weber, est plus proche de lui que tous ceux qui ont interprété ses typologies dans une optique évolutionniste (du prophète au leader politique). Ensuite parce qu'il interprète l'histoire du prosélytisme missionnaire chrétien comme un pôle négatif d'oppression et ce n'est qu'en vertu de ce concept rappelé précédemment de « positivité de l'histoire » que ce « missionarisme » oppressif peut être envisagé comme un élément porteur de liberté.

Le modèle du « Christ noir », auquel les prophètes eux-mêmes avaient recours et que Lanternari et d'autres chercheurs ont amplifié dans des œuvres à juste titre célèbres (Bastide, 1972), permet de résumer, en une seule image, le noyau interprétatif et la méthode de l'ouvrage dont nous discutons. Ce ne sont pas les faits extrinsèques du mouvement religieux de salut et de liberté, né du Christ pour se répandre ensuite en Occident et dans les mondes coloniaux, qui justifient le comparatisme, mais bien l'idée de liberté qui, à des époques et sous des formes différentes, de manière autonome ou provoquée, s'est déployée au cours de l'histoire. Lanternari va au bout de ce qu'il promet dans la préface : « L'histoire religieuse ne connaît pas de tabou. Christianisme, mormonisme, lazarettisme appartiennent à l'histoire religieuse, au même titre que le matsouanisme congolais, le *cargo-cult* mélanésien, le peyotisme américain » (Lanternari, 1962 : 12 ; 2003 : 42). La comparaison sans tabou, c'est-à-dire sur un plan d'égalité *idéale*, entre christianisme, matsouanisme congolais, *cargo-cult* mélanésien et peyotisme américain, n'est justifiée ni par la réalité extrinsèque de l'importance qu'ont eue de tels mouvements, ni par les contacts qu'ils auraient pu entretenir. Elle puise en revanche, pour reprendre les termes de Croce, son fondement logique et sa plausibilité historiographique dans le jugement intrinsèque de l'historien, qui voit dans l'idée de liberté le sujet commun ayant opéré dans tous les mouvements pris en compte, quelles que soient l'issue et l'étendue géographique et chronologique des faits.

## **Idéalisme, idéologie et libération des « peuples opprimés »**

*Mouvements religieux* n'est pas un livre militant : les préoccupations scientifiques y sont prépondérantes et la complexité de l'analyse n'autorise aucune véritable simplification. Mais sa reconnaissance, qui commence par la recension qu'en fit l'un des plus grands historiens des révolutions (Hobsbawm, 1961), tient aussi aux attentes idéales de ses lecteurs.

Les modèles interprétatifs binaires utilisés dans les sciences sociales de l'après-guerre (opresseurs et opprimés, dominants et subalternes, peuples coloniaux et peuples colonisés) ont implicitement été solidaires (parfois malgré les intentions de leurs auteurs) de la géopolitique concernant les deux grands blocs des puissances qui se disputaient le monde. Même le dispositif de l'ouvrage dont nous discutons ici n'était pas incompatible avec un substrat idéologique diffus. Il peut être résumé en une sorte de paradoxe réunissant les modèles binaires d'interprétation de l'histoire et de la société et les modèles factuels de l'antagonisme géopolitique mondial. Il y a encore quelques décennies de cela, en somme, le monde semblait effectivement se diviser en deux. Et dans les faits ayant trait à la liberté, le premier et le deuxième Monde agissaient, à l'extérieur comme à l'intérieur, de manière complémentaire : le bloc occidental étendait les libertés à l'intérieur, par l'augmentation du poids politique des classes subalternes, mais il favorisait l'oppression dans le Tiers Monde, à travers des alliances politiques avec les régimes d'oppression ; le bloc de l'Est opprimait les libertés à l'intérieur, mais les favorisait à travers des alliances politiques dans le Tiers Monde.

Bien sûr les « *peuples opprimés* » n'ont pas disparu du titre du livre de Lanternari parce qu'ils ont réellement disparu, mais parce que dans ce monde en morceaux, les analogies conceptuelles binaires se sont elles aussi morcelées. Celles-ci permettaient de mettre en relation la dynamique entre liberté et oppression avec presque toutes les autres dynamiques binaires, à travers la mise en œuvre de correspondances, largement partagées, en mesure d'ordonner le monde, d'un point de vue territorial (Occident et Tiers Monde), social (colonisateurs et colonisés, classes dominantes et classes subalternes), racial (Blancs et Noirs), économique (capitalisme et collectivisme), dans une représentation du devenir historique qui semblait se hâter vers quelque solution. La fortune récente du travail du « négatif » concernant l'idée d'une Afrique mourante et sans salut possible, dans l'idéologie de l'afro-pessimisme<sup>14</sup>, n'est pas étrangère à l'idée qui l'avait promue au rang de théâtre privilégié du messianisme de la liberté<sup>15</sup>. Cette fortune du négatif à la fois identique et contraire n'exprime rien d'autre qu'une déception totalisante faisant suite à une illusion totalisante, toutefois non accompagnée d'une volonté de compréhension comparable à celle qui enflamma la saison politique et culturelle qu'illustre l'ouvrage de Lanternari.

14. Cf., par exemple, Richburg, 1998 et Smith, 2003.

15. Cf., par exemple, Petrarca, 2010.

Traduit en sept langues, ce livre a également rencontré le succès parce qu'il était attendu. Il dégageait et mettait au point un ordre symbolique reconnaissable dans divers domaines, même éloignés des domaines spécialisés de l'histoire et de l'ethnologie des religions. Cela n'en affaiblit pas, bien au contraire, son intérêt scientifique, documentaire et interprétatif, face à d'autres classiques bien connus, basés sur le principe synthétique des oppositions binaires, comme par exemple *Les Damnés de la terre* de Fanz Fanon (1991). C'est précisément dans le sens de la méthodologie historiographique de Benedetto Croce que *Mouvements religieux* devait être et a été un livre d'« histoire contemporaine » (Croce, 1968 : 13-22 ; 2007 : 11-23).

Ce ne sont pas les cinquante années qui se sont écoulées depuis la première édition qui nous éloignent de l'ouvrage de Lanternari, mais bien l'histoire des formes et de leurs correspondances implicites que l'auteur avait identifiées pour développer son idée. Les premiers lecteurs de *Mouvements religieux* le lisaient en le rapportant à des faits différents les uns des autres, mais se laissant interpréter dans un même sens. Les « mouvements nativistes », les Églises indépendantes, les prophétismes, les messianismes, constituaient également un ensemble cohérent dans l'interprétation proposée par Lanternari dans la mesure où ils pouvaient représenter, sur le plan des faits religieux, ce que d'autres faits représentaient sur le plan politique. C'étaient les années de la lutte pour les droits civils des Noirs américains, du développement des partis et des organisations des classes subalternes en Occident, des partis et des mouvements nationaux et internationaux des zones coloniales et semi-coloniales, de l'indépendance des États africains, de la révolution cubaine et des nombreux ferments de libération de l'Amérique latine, de l'Asie et plus généralement du Tiers Monde. La possibilité d'unifier les formes religieuses choisies par Lanternari pour son histoire des mouvements de liberté et de salut s'est brisée en même temps que les représentations de ce monde dont il était idéalement solidaire, à une époque qui fut bientôt révolue, entachée de trop de désillusions.

Si l'image du prophète-messie peut synthétiser le noyau interprétatif de la recherche à large spectre de *Mouvements religieux*, ce que l'on pourrait appeler la figure du « prophète non messie » (prophète thaumaturge ou autres) synthétise une autre continuité d'application des thèmes chers à Vittorio Lanternari. Ne serait-ce que parce que les prophètes ont continué d'occuper la scène, de prêter leur corps et leur voix à des puissances extraordinaires, pour nous proposer eux aussi des idées et des pratiques dans lesquelles se reflète, comme dans un jeu de miroirs déformés, l'issue de la vocation missionnaire de l'Occident mise en œuvre, hier comme aujourd'hui, à travers les marchandises, la science, les canons et la croix. Même dans ces situations, où les nouvelles expressions prophétiques ont fait émerger des thèmes et des problèmes qui contraignent à des réinterprétations ethnologiques et historiographiques, l'Afrique noire occupe une place de

choix<sup>16</sup>. Il n'est pas possible ici d'en rendre compte si ce n'est par quelques allusions ponctuelles. Cela aussi bien par manque d'espace ou parce que c'est précisément le succès des thèmes chers à Lanternari qui a de toute évidence favorisé l'étude analytique, la distinction entre les diverses « vocations » des prophètes, y compris la vocation militaire (Behrend, 1997), l'étude des caractères distinctifs des zones prophétiques, la détermination de dynamiques sociales et culturelles que nous ne saurions synthétiser, ou qui sont non synthétisables. Les prophètes du monde ethnologique sont intimement liés à l'histoire qui, de l'époque moderne jusqu'à aujourd'hui, a fait du monde ce qu'il est. Et à leur manière, ils s'emploient eux aussi à en interpréter le sens. On pourrait presque dire aujourd'hui que le prophétisme et les études sur le prophétisme interprètent solidairement une des dimensions du monde contemporain le plus avancé : ils saisissent les symboles de la communication globale pour organiser des micro-mondes constitués, chacun et de façon différente, comme totalité.

Considérés dans leur ensemble, dans leurs incessantes représentations, de l'âge moderne jusqu'à aujourd'hui, les prophétismes, ainsi que tout ce qui en témoigne, apparaissent avant tout comme le compte rendu d'un malentendu. Les prophètes ont déçu, après les avoir leurrés, tous leurs interprètes occidentaux, à commencer par ceux qui les classaient comme des accidents de parcours d'intérêt psychopathologique. Ils ont déçu les missionnaires, après les avoir temporairement séduits par leurs campagnes contre la sorcellerie et les fétiches des religions locales, tout en continuant de se présenter comme la voix authentique de Dieu. Ils ont également déçu, dans un certain sens, les historiens et les ethnologues qui avaient vu en eux des messies, catalyseurs d'une idée ou d'une nécessité de l'histoire vouées à court terme à la réalisation d'un dessein. Plus que passer le témoin aux professionnels de la politique, ils ont inspiré à ces derniers un style, qui s'est avéré porteur en Afrique comme en Occident. Les prophètes nous rappellent avant tout que la modernité n'avance pas vers le désenchantement du monde.

Du fait même qu'ils sont des religions en puissance, des interprétations de la force, des moments de production du sacré, des organisations du monde, de la vie et de la personne, les prophétismes ne peuvent que continuer à défier la pensée des anthropologues. Marc Augé par exemple, dès ses premières recherches, a opposé la leçon de Nietzsche à celle de l'historicisme hégélien et a vu dans les prophètes, et même dans leur succession des uns aux autres, une sorte de rituel d'inversion, une revanche du paganisme, entendu comme relativisme et organisation non métaphysique de la personne, du monde et de la vie, face à l'impérialisme monothéiste des religions missionnaires (Augé, 1975 ; 2008 ; Augé, Colleyn, 1990). Si pour Lanternari le prophète apparaît comme l'accélérateur de processus historiques qui avaient déjà eu lieu en Occident, il finit par être

---

16. Nous avons signalé quelques motifs du prophétisme africain dans un écrit récent : Petrarca, 2012.



pour Augé comme l'avatar d'une histoire qui aurait pu être et n'a pas été, après la mort des dieux du paganisme antique.

André Mary a revisité la notion de « travail syncrétique » dans une direction substantiellement différente de celle de Lanternari, mais où les prophètes demeurent les principaux acteurs et interprètes. Ils se présentent non seulement comme les champions du mélange et de la juxtaposition, mais comme des bricoleurs conscients d'une figure de la modernité, celle précisément du prophète, pour mieux se saisir de l'esprit de syncrétisme de la postmodernité (Mary, 1999 ; 2009), qu'ils anticipent même et exploitent. Ce qui est certain, c'est que le prophétisme africain s'est révélé être moins un résidu de la tradition, qu'un support de la modernité. Il témoigne du retour du « religieux » comme processus complémentaire, jamais interrompu, de « désenchantements » et « réenchantements » du monde (Dozon, 1995 : 10 ; 2008). Dans cette perspective, imprévue et imprévisible dans les années 1960, alors qu'on avait coutume d'imaginer le prophète comme celui qui aurait passé le témoin au politique sécularisé, l'on a mis à l'épreuve divers modèles théoriques et méthodologiques d'interprétation. Parmi les plus significatifs, nous rappellerons celui de Max Weber<sup>17</sup>.

Très souvent dans le domaine ethnologique, les typologies wébériennes étaient utilisées en renversant la perspective de leur auteur. Celui-ci recherchait la religion dans l'histoire des faits qui apparaissaient à son époque comme non religieux. Au contraire, les ethnologues recherchaient généralement des faits non religieux dans les prophétismes contemporains apparemment immergés dans la dimension religieuse. Quiconque interprétait Weber, plus à tort qu'à raison, dans une perspective évolutionniste, pouvait imaginer, que ce soit dans le temps ou l'espace, une même résolution logiquement ordonnée des figures du pouvoir (sorcier, féticheur, prophète, clergé, bureaucrate, politicien sécularisé). Les prophètes, du moins ceux d'Afrique, se sont cependant empressés de démentir cette généalogie et ont essayé à leur manière, en en disant plus qu'ils n'en savaient, de mettre de l'ordre dans la représentation des pouvoirs, à travers des représentations toujours originales des forces qui luttent entre elles dans la même arène, où apparaissent ensemble, parfois en une seule et même personne et parfois s'échangeant les rôles, ceux que eux et nous appelons féticheur, sorcier, prophète, faux prophète, prêtre, pasteur, cadre, politicien. Si nous voulions reprendre dans notre domaine de réflexion spécifique la leçon des prophètes africains, nous pourrions dire qu'ils nous invitent à relire Weber<sup>18</sup>, à libérer son interprétation du vernis évolutionniste et à la restaurer dans son objectif de fournir précisément

17. Cf., par exemple, Johnson, 1997 ; Anderson et Johnson, 1995.

18. Également parce que le nouveau texte critique de la Max Weber-Gesamtausgabe, dirigée par Hans G. Kippenberg, nous restitue une œuvre dans certains cas substantiellement différente de celle que nous avons lue. Concernant les thèmes plus étroitement liés à ces pages, cf. Weber, 2001, correspondant, mais seulement en partie, au texte disponible en français : Weber, 1971.

des types idéaux, comme autant d'outils heuristiques à mettre en œuvre en vue d'une réelle compréhension explicative des parcours complexes de l'histoire universelle (Tessitore, 2006 ; Massimilla, 2010). Ce n'est pas un hasard si l'histoire récente de l'Afrique comme de l'Occident nous donne à voir les susdits types idéaux pour ainsi dire imbriqués au gré des réalisations imprévues et imprévisibles de la modernité. C'est en ce sens que Jean-Pierre Dozon a pu rapprocher la philosophie de Weber de l'anthropologie, et le prophétisme africain d'une sorte d'anthropologie appliquée, considérant ainsi les prophètes comme des « "collègues", qui ont déjà su capter et interpréter les ressorts de la vie sociale et porter un regard aigu sur l'évolution du monde et de la modernité » (Dozon, 1995 : 8 ; 239-240).

Valerio PETRARCA

*Dipartimento di Discipline Storiche*  
*Università di Napoli « Federico II »*  
 valpetra@unina.it

## Bibliographie

- ANDERSON M. David, JOHNSON Douglas H. (eds.), 1995, *Revealing Prophets: Prophecy and History in Eastern Africa*, London, James Currey.
- AUGÉ Marc, 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.
- , 2008 [1982], *Génie du paganisme*, avec un avant-propos de l'auteur, Paris, Gallimard.
- AUGÉ Marc, COLLEYN Jean-Paul, 1990, *Nkipiti. La Rancune et le Prophète*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- BALANDIER Georges, 1951, « La situation coloniale », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, p. 44-79.
- , 1971 [1955], *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, Presses universitaires de France.
- BASTIDE Roger, 1972, « Les Christ noirs », in Sinda Martial, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme – matsouanisme – autres mouvements*, Paris, Payot, p. 7-13.
- BEHREND Heike, 1997 [1993], *La Guerre des esprits en Ouganda 1985-1996. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena*, préface de Claude Meillassoux, Paris, L'Harmattan [*Alice und die Geister: Krieg im Norden Uganda*, München, Trickster].
- CONTE Domenico, 2005, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Napoli – Bologna, Istituto Italiano per gli Studi Storici – Il Mulino.
- CROCE Benedetto, 1968 [1915], *Théorie et histoire de l'historiographie*, Genève, Droz.
- , 2007 [1915], *Teoria e storia della storiografia*, vol. I-II, a cura di Edoardo Massimilla e Teodoro Tagliaferri, avec une note au texte de Fulvio Tessitore, Napoli, Edizione Nazionale delle Opere, Bibliopolis.
- , 1924, « Raffaele Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle Religioni*, leçon inaugurale prononcée à l'Université de Rome le 17 janvier 1924, Bari Laterza, 1924 », *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, 22, p. 312-313.

- , 1948, « Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948 », *Quaderni della « Critica »*, 10, p. 79-80.
- , 2005 [1949], « Intorno al “magismo” come età storica », in Maschietti Stefano (a cura di), *Filosofia e storiografia*, Edizione Nazionale delle Opere, Napoli, Bibliopolis, p. 193-208.
- DE MARTINO Ernesto, 1999 [1948], *Le monde magique*, tome I, Paris, Synthélabo – Les Empêcheurs de penser en rond [*Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi].
- , 1962 [1953], « Promesse e minacce dell’etnologia », in *Furore, simbolo, valore*, introduzione di Luigi M. Lombardi Satriani, Milano, Feltrinelli, p. 131-169.
- , 1958, *Morte e pianto rituale. Dal pianto pagano al pianto di Maria*, Einaudi [dans les éditions suivantes, le titre sera *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*].
- , 1999 [1961], *La terre du remords*, Paris, Synthélabo – Les Empêcheurs de penser en rond [*La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore ; pour l’introduction de Giuseppe Galasso voir éd. 1976].
- , 2002 [1977], *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, introduzione di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.
- DOZON Jean-Pierre, 1995, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de *La leçon des prophètes*, par Marc Augé, Paris, Seuil.
- , 2008, *Une anthropologie en mouvement. L’Afrique miroir du contemporain*, Versailles, Éditions Quæ.
- FANON Franz, 1991 [1961], *Les damnés de la terre*, préface de Jean-Paul Sartre, présentation de Gérard Chaliand, Paris, Gallimard.
- GRAMSCI Antonio, 1978-1996 [1975], *Cahiers de prison*, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, tomes I-V, Paris, Gallimard [*Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, vol. I-IV, Torino, Einaudi].
- HOBBSAWM Eric J., 1961, « Aspects of the millennium », *The Times Literary Supplement*, 29 septembre.
- JOHNSON DOUGLAS H., 1997 [1994], *Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford, (UK) Clarendon Press.
- LANTERNARI Vittorio, 1962 [1960], *Les Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, Maspéro.
- , 2003 [1960], *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1989 [1983], *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo, Sellerio.
- MARY André, 1999, *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d’Eboga (Gabon)*, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales.
- , 2009, *Visionnaires et prophètes de l’Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MASSENZIO Marcello, 1999 [1994], *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, préface de Marc Augé, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales [*Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, presentazione di Carlo Tullio-Altan, Milano, Franco Angeli].
- , 1997, « La ripetizione della ripetizione », in Gallini Clara, Massenzio Marcello (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, p. 237-246.

- MASSIMILLA Edoardo, 2010, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Napoli, Liguori.
- PETRARCA Valerio, 2010, « L'idea di Africa come crisi e possibilità », in Christine Schwarzer, Elmar Schafroth, Domenico Conte (éds.) *Krise als Chance aus historischer und aktueller Perspektive (Crisi e possibilità. Prospettive storiche e attuali)*, Oberhausen, Athena Verlag, p. 327-343.
- , 2012, « Prophètes d'Afrique noire au XX<sup>e</sup> siècle », in Vauchez André (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, pp. 352-394.
- RICHBURG Keith, 1998, *Out of America. A Black Man Confronts Africa*, New York, Harvest Books.
- SINDA Martial, 1972, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques : kimban-guisme – matsouanisme – autres mouvements*, précédé de *Les Christ noirs* par Roger Bastide, Paris, Payot.
- SMITH Stephen, 2003, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calmann-Lévy.
- SUNDKLER BENGT G. M., 1961 [1948], *Bantou Prophets in South Africa*, London, Oxford University Press [comprenant des révisions et des ajouts non reproduits dans la troisième édition Cambridge 2004].
- TESSITORE Fulvio, 2006, « Alcune osservazioni sulla “secolarizzazione” in Weber », *Archivio di storia della cultura*, 19, p. 73-96.
- WEBER Max, 2001 [1922], *Économie et société*, Paris, Plon.
- , 1971 [1922], *Religiöse Gemeinschaften*, t. 2, in Hans G. Kippenberg (éd.), *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Nachlaß, XXII, 1, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

## Les mouvements religieux de salut et le déploiement de la liberté

### L'héritage de la méthode historique de Croce

*La méthode suivie par Lanternari dans sa recherche, parue en 1960, s'inspire de la méthode historique telle que l'entendait Benedetto Croce, le philosophe qui a dominé la scène culturelle italienne dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et qui s'est opposé au renouveau des études sur les religions, initié par Raffaele Pettazzoni auquel on associe souvent l'œuvre de Lanternari. La démarche de Lanternari et les thèmes de son livre Movimenti religiosi di libertà e di salvezza étaient au centre du débat national et international de l'après-guerre, et plus précisément des échanges concernant les cultures et les religions populaires (à travers la confrontation avec les œuvres de Antonio Gramsci et Ernesto De Martino) mais également des faits religieux en situation coloniale (à travers les œuvres de Georges Balandier). Sont mis en relation les modèles interprétatifs binaires qui caractérisent ce livre (opresseurs et opprimés, dominants et dominés, peuples coloniaux et peuples colonisés) avec les attentes politiques et culturelles de l'époque des macro-alliances. La question se pose de son héritage aujourd'hui au regard des défis à l'histoire et de l'anthropologie des religions.*

*Mots-clés : historicisme, prophétisme, salut, oppression, colonialisme.*

## **Religious movements of salvation, and the deployment of freedom The legacy of the historical method of Croce**

*The method followed by Lanternari in the research, published in 1960, is based on the historic method as understood by Benedetto Croce, the philosopher who dominated the Italian cultural scene in the first half of the twentieth century and is opposed to the revival of religious studies, initiated by Raffaele Pettazzoni, which is often associated with the work of Lanternari. The Lanternari approach and the themes of his book *Movimenti religiosi libertà di e di salvezza* were at the center of the national and international debate in the post-war era, and more specifically exchanges on popular cultures and religions (through confrontation with the works of Antonio Gramsci and Ernesto De Martino), but also on religion in colonial situation (through the works of Georges Balandier). The article relates the binary interpretive models that characterize this book (oppressor and oppressed, dominant and dominated, colonial and colonized peoples) with the expectations of the political and cultural time of macro-alliances. It concludes with the question of his legacy today in terms of challenges to the history and anthropology of religion.*

*Key words: historicism, prophecy, salvation, oppression, colonialism.*

## **Los movimientos religiosos de salvación y el desarrollo de la libertad La herencia del método histórico de Croce**

*El método seguido por Lanternari en su investigación, publicada en 1960, se inspira en el método histórico tal como lo entendía Benedetto Croce, el filósofo que dominó la escena cultural italiana en la primera mitad del siglo XX, y que se opuso a la renovación de los estudios sobre las religiones, iniciado por Raffaele Pettazzoni, al que se asocia a menudo la obra de Lanternari. La perspectiva de Lanternari y los temas de su libro *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza* estaban en el centro del debate nacional e internacional de la posguerra, y más precisamente los intercambios relativos a las culturas y las religiones populares (a través de la confrontación con las obras de Antonio Gramsci y Ernesto De Martino) pero también de los hechos religiosos en situación colonial (a través de las obras de Georges Balandier). El artículo relaciona los modelos interpretativos binarios que caracterizan este libro (opresores y oprimidos, dominantes y dominados, pueblos coloniales y pueblos colonizados) con las expectativas políticas y culturales de la época de las macro-alianzas. El artículo se cierra evocando la cuestión de su herencia hoy a la luz de los desafíos planteados a la historia y a la antropología de las religiones.*

*Palabras clave: historicismo, profetismo, salvación, opresión, colonialismo.*